

フィヒテの承認論（1）

高 田 純

I はじめに

1 他者の問題

近年、近代において主流であった自己（自我）中心の立場（エゴロギー）にたいする反省から、個人を他の個人との相互関係や相互作用においてとらえようとする動向が顕著になっている。ところで、そのなかでも最も典型的な自我中心主義の立場に立つとみなされてきたフィヒテ自身はすでに、自我と他の自我との相互作用を自我にとって本質的とみなす見解に到達していた。彼は近代思想史上はじめて他者の問題を正面にすえ、これにたいして首尾一貫した解答を与えようとしたといつてよい¹⁾。

フィヒテは1796年の『自然法の基礎』（以下『自然法』と略記）のなかで、1794年の『全知識学の基礎』（以下『知識学』と略記）で示された自我の原理から出発しながら、自我の存立にとって他の自我が本質的かつ不可欠であることを証明しようとした。彼は、「有限な理性的存在者は、もろもろの[他の]存在者が自由な活動をもつとみなすことなしには、すなわち、自分の外部にもろもろの理性的存在者をも想定することなしには、自分が感性的世界において自由な活動をもつとみなすことはできない」（NR.S. 30）と主張する。また、同じく『知識学』の応用として書かれた1798年の『道徳論の体系』においても、「自我は……同時に他人の自由な活動を定立することなしには、端的にいかなる自由な活動をも自分のものとすることはできない」（SL.S.219）と述べている。このような理解の方向は、『知識学』とほぼ同時期の『学者の使命』（1794年）のなかにすでに先駆的なかたちで示されている。そこでは、フィヒテは、「いかにして人間は自分と同様のもろもろの理性的存在者を自分の外部に想定し、承認するに至るのか」

を問い、この問にたいして「実践的原理」から出発して解答を与えようとした (BdG.S.302, S.304)。『自然法』と『道徳論』における他我の想定と承認の必然性の証明はこのような試みの完成にはほかならない。

事物的世界（非我）の存在と他者（他我）の存在とは相互に密接に関連している。フィヒテは『学者の使命』において、他者の存在と物的、身体的世界の存在との連関を指適し、『自然法』においても、感性的世界の存在と他我の存在とを連関させている。フィヒテは『知識学』において、事物的世界をたんに前提する（独断的実在論）のでも、それを自我へと解消する（独断的観念論）のでもなく、それが自我の外部に、自我の存立にとって不可欠なものとして存在することを明らかにする（批判的観念論）²⁾。フィヒテは他者の存在の証明のさいにもこのような論理を適用しようとする。だが、他者の存在は、事物一般の存在には包摂されえない独自の性格をもつ。フィヒテ以前には、このことが無視されたため、他者の存在の証明は試みられてこなかったのである。

他者は自我のなかには直接には含まれていない。だが、他者は自我の外部に、しかも自我と協力し共同すべきものとして存在する。エゴイストは他者の経験的存在、あるいはそれについての表象の存在は認めるが、その実際の存在を否認しようとする。問題は他者の存在を否定することでも、それをたんに経験的に確認したり、証明なしに前提することでもなく、他者の存在を自我の構造の分析をつうじて内在的に導出すること（自我からの他我の「先験的演繹」）である。『知識学』において示されるように、自我は非我との対立を克服しようとする。だが、自我と非我との一致は自我の非我にたいする関係の内部では実現されえない。『自然法』においては、このような一致は他我においてはじめてもたらされることが明らかにされる。つまり、他我は、自我と一致するような特別の種類の非我としてとらえられる。

2 承認論の創設

ところで、他者の認識（認知）Erkennen はたんなる理論的意義をもつ

のではなく、なによりも実践的意義をもつ。フィヒテは他者を理性的な存在として実践的に扱う行為を「承認 Anerkennen」とよぶ。彼は人間相互の関係の根本に承認の関係をおく。このような見解は彼においてはじめて表明されたものである。それまでは、承認概念は社会的、政治的、法的関係の脈絡で個々さまざまに用いられてきたが³⁾、フィヒテは承認を、人間相互の自由な関係を特徴づける中心概念として確定する。近代においては法のもとでの権利の保証と道徳における人格の尊重が人間相互の基本的関係とみなされてきたが、フィヒテはこれら全体を包括する概念として承認を用いる。このように、彼は承認論の創設者とよばれるにふさわしい。

フィヒテは承認の弁証法的性格の分析をつうじて承認の相互性を明らかにした点でも、近代思想史上固有の地歩を占める。自我が他我において自分自身との一致を見出すのは、他我がその行為をつうじてこのことを可能にしてくれることによってであって、このような他私の行為とは自我を承認することにほかならない。だが、他我が自我を承認してくれるためには、自我もまた他我を承認しなければならない。いずれか一方の行為のみによっては承認は成立しえない。このように、本質上承認は自我と他我とのあいだの相互行為として成立する。

ヘーゲルが『精神現象学』において承認論を展開したことはよく知られている。彼はイエナ期の後半に承認論を確立した。この期のヘーゲルがフィヒテの自我論をあらためて摂取しようとしたことは明らかであるが、同時にフィヒテの承認論を研究したかについては文献上の確証はない。だが、自我（自己意識）の自己矛盾的構造から他我（他の自己意識）の存在を導出する論理、承認を本質的に自我と他我とのあいだの相互的行為としてとらえる論理はフィヒテの論理にきわめて類似している。内容的にみるならば、フィヒテの承認はヘーゲルの承認論に直接に先行するものであるといつてよいであろう。両人の承認論を比較・検討することによって、従来ヘーゲルに独自とみられてきた承認の弁証法的考察のなかの多くの要素がすでにフィヒテによって示されていたことが明らかになるであろう。フィヒテの承認論において未展開であったものを展開し、明確化した

という功績はヘーゲルに帰せられるべきであるとしても、フィヒテの承認論は、たんにヘーゲルの承認論を準備するという前座的な役割をはたしたにとどまるのではない。ヘーゲルの承認論にたいしてフィヒテの承認論がもつ意義は、その時間的先行性の点においてともに、その内容の独自性の点においても吟味されなければならない⁴⁾。

3 カントにたいする批判

他者、および他者とのあいだの相互承認の問題についてのフィヒテの考察はカントにたいする批判を一つの契機としている。当初フィヒテはカント哲学の継承者たることを自認し、またカントの「目的の国」に示される共同体の倫理的、政治的実現をめざした⁵⁾。しかし、やがて、カントにおいては他者、および他者との共同が真には根拠づけられていないことに気づくようになる。1795年の「ラインホルト宛の手紙」においては、カントにあっては「もろもろの理性的存在者がなす国の概念、総じて外部のなんらかの理性的存在者の概念」が「演繹される」べきであるにもかかわらず、これがはたされていないと述べている (GA. III-2, S.385)。また、1797-98年の『新しい方法による知識学 *Wissenschaftslehre nova methodo*』においては、「いかにして私が私の外部に理性的存在者を想定するに至るか」について「カントは少しも説明していない」と批判している (GA. IV-2, S.141 f.)。

それでは、カントはなぜ他者や他者との共同を根拠づける作業に取り組まなかったのであろうか。彼は、人格が道徳法則に従うことを強調する。このばあい、道徳法則が人格相互の共存を可能とするものであることが暗黙に前提されているといえよう。人格の行為が道徳法則に従うとき、この行為は普遍妥当なものとして他の人格の行為と共存できる。カントにおいては、道徳法則への服従は、人格がその感性的対象や自分の感性（欲求とその対象）を度外視することによって可能となるとみなされ、道徳法則は主として対象にたいする、また自分自身にたいする関係の面からとらえられている。だが、道徳法則への服従が意味をもつのはむしろ他の人格にたい

する関係においてであろう。目的の国の思想においては、道徳法則はこのような観点からとらえられていると見てよい。このように、カントは道徳法則の普遍性を強調するさいに人格の他の人格にたいする関係を言外に前提していたために、他者の存在の説明をあえて試みる必要を意識しなかったといえよう⁶⁾。

これに対して、フィヒテは『知識学』においては、道徳法則は自我の自分自身（普遍的自我、自我の概念）との一致にあるとみなし、道徳法則をもっぱら自我の自己関係の面からとらえる（WL.S. 260, Vgl. S. 327）⁷⁾。ここでは、道徳法則に従う自我の行為が他の自我にたいして普遍妥当性をもつことはあらかじめ保証されてはいない。むしろ、フィヒテは、カントが道徳法則にあらかじめ普遍妥当性を与えて、人格がこの道徳法則と一致すべきと要求することに批判を向けるのである⁸⁾。カントにおいてとは異なって、フィヒテにおいては自我は他の自我にたいする関係を前提しないために、他者の存在の根拠づけが問われざるをえなくなったといえよう。

II 『知識学』と他者の問題

1 初期フィヒテにおける他者問題の位置

他者とその承認の問題は、『知識学』を原理論とする初期フィヒテの思想全体のなかでどのような位置を占めているであろうか。『知識学』においてはこの問題は扱われておらず、それが考察されるのは、『知識学』の原理の応用としての『自然法』と『人倫論』（いずれも精確には、「知識学の諸原理に従った」という語句を表題に含めている）において、あるいは他の周辺の小論においてである。それでは、他者とその承認の問題は初期のフィヒテにとって付随的、応用的問題にすぎないのであろうか。それとも、『知識学』においてはとりあげられていなくても、本質的な問題であるのだろうか。

まず他者の問題の考察は、『知識学』における自我の原理を実質的分科としての法論や道徳論に適用するさいに必要な迫られたといえよう。法や道

徳は感性的、身体的世界に媒介された人間関係であるからである。この意味では、他者の問題は、自我の感性的世界における自己実現の考察のさいに直面する付随的問題であるといえよう。しかし、フィヒテは、「自我は自分の外部に、自由な自己活動をおこなう他我を想定し、承認することなしには、自分が自由な自己活動をおこなうとみなすことはできない」ことを明らかにしている。このような見解が明確に表明されるのは『知識学』の2年後の『自然法』においてであるが、『知識学』と同時期の『学者の使命』においてすでにその端緒が示されているのである¹⁾。もし、自我と他我との一致は自我の他我にたいする関係の内部では実現されえず、自我の他我にたいする関係において実現されるとするならば、この関係は自我にとって本質的であるといわなければならないであろう。

2 実践的自我の原理

1794-95年の『知識学』においては、他者の問題はとりあげられていない。その第3部「実践の学の基礎」(1795年)において論じられているのは、自我の非我にたいする関係、および自分自身にたいする関係である。

『知識学』第3部においては、「非我を制限するものとして自分を定立する」ことが実践自我の定理として掲げられる。フィヒテは、それまでの叙述をふまえて、実践自我を絶対的自我と知的自我との統一として示そうとする。

絶対的自我と知的自我とは対立している。絶対自我は自分自身にのみ依存しており、絶対的活動性をもつ²⁾。これに対して、知性自我は非我によって制限される(WL.S.249 f.)³⁾。このことはすなわち、自我がその活動性によって自分自身を制限することによって非我を定立することにほかならない(S.252)。絶対自我と知性的自我との関係は、自我の無限な無制約的活動性と有限な被制約的活動性との関係としてとらえなおされる。自我の有限な活動性が非我にかかわるのに対して、無限な活動性は自分自身にのみかかわる(S.255 f.)。絶対的自我はそれ自身では非我に関係せず、非我を限定することもない。そこで、自我の無限な活動性が有限な活動性を限

定することをつうじて、絶対自我が間接的に非我を限定するとみなされなければならない (S.257)。自我にたいして非我が定立されるのは、自我にたいする抵抗がおこなわれるかぎりにおいてである。だが、非我の抵抗はあくまで自我の活動性にたいするものであって、自我の活動性がなければ、非我はない。このような自我の活動性は自我の無限な活動性に由来する。自我の無限な活動性が自我の有限な活動性を限定するのである (S. 256, S.259)。

ところで、自我の無限な活動性によっても非我は完全に限定されず、自我にたいする非我の独立性と能動性は廃棄されえない。それでは、自我を限定する非我の能動性と、非我を限定する自我の能動性とはどのように関係するのか。両者の能動性の真の関係づけは、両者を等しいものとするにほかならない。だが、じっさいには両者は等しくはない。両者の一致は要請されたものである。絶対的自我はその絶対的自立性によって、非我が自我に依存すべきであることを要求する (S.260)。カントの定言命法はこのような「自我への非我の一致」にかんするものとしてとらえ直されるべきであるとされる⁴⁾。ところで、自我は有限なものとしては非我を完全に限定することはできない。自我の活動性はこの限定への「傾向」、「努力」である (S.261)。自我は非我によって制約され、あるいは制限を自分にたいして定立するが、この制限はもはや特定の時点におけるものではない。自我は制限を絶えず定立しながら、これを越え出ようとする。自我によって限界はますます無限の彼方に定立される (S.257 ff.)。自我の努力は無限であって、このような無限の努力にたいして客体は成立する。「努力なしには客体もない。」ところで、自我の努力にとっての対象はもはや、有限な自我にとってのように特定の現実的な客体ではなく、「構想された」客体、「可能的な」客体である。さらにいえば、それは、自我と完全に一致するとみなされる客体、自我によって端的に定立されるような「理想的客体」である (S.267 ff.)。

実践的自我の活動性はこのような努力としてとらえられる。努力において、絶対的自我と知性的自我との、対立を含む統一が実現される。『知識

学』の第3部、第6章以下では、努力からさらに「衝動」や「感情」や「憧憬」が説明され、これら全体が「実践の学の基礎」をなすとされる。

3 他者の演繹の独自性

以上のように、『知識学』においては、他者の問題は扱われていないが、このことはまず『知識学』の基本性格に由来するといえよう。ここで示されるのは「実践の学の基礎」であって、自我はもっぱら、非我にたいする能動的かかわりを媒介とした自我自身にたいするかかわりという側面から抽象的に考察される。自我の実践性、道德性の最高形態は「自我の自分との一致」、「自己完成」求められるにとどまる（WL.S.327）。カントの『道德形而上学の基礎づけ』や『実践理性批判』は道德の根拠を明らかにするものであるが、これと比較すると、フィヒテの『知識学』の「実践の学の基礎」の部分はいわば道德の根拠の根拠を明らかにするものといえよう。『知識学』における実践的自我の位置づけがこのようなものである以上、その考察にあたって、道德に固有の諸問題——自我とその活動の価値（善・悪）の問題や、責任の問題や、他の自我にたいする関係の問題——が顧慮の外におかれるのは当然であろう。

『知識学』において他者の問題が論及されない理由には、より積極的なものがあると思われる。フィヒテは、他の自我の存在はたんに前提されるのではなく、自我の原理から出発して説明されなければならないとみなしていたと思われる。このような他我の演繹は独自の説明を必要とするものであって、『知識学』の内部では扱われえないものであったであろう。すでに言及したように、カントにあっては、道德の基礎の考察にあたって、道德は意志の他の意志にたいする普遍的关系を含むことが前提されていた。だが、フィヒテはこのようなやり方をとることはできなかった。彼は他者の問題を重視したためにかえって、これを『知識学』において考察することを差し控えたと考えられるのである。したがって、『知識学』のなかで他者の問題が扱われないことは、この問題が付随的なものにすぎないことを必ずしも意味しないであろう。

4 構成的問題としての他者

他我の想定と承認は、自我が非我との対立を解消するために要求される高次のものである。したがって、それらはたんに自我の原理の法的、道徳的關係への適用のために要求されるにとどまらずに、自我の存立にとって本質的、構成的なものであろう⁵⁾。『知識学』においては、その基本的性格からいって他我の問題には言及されていないが、この問題が自我にとってこのように本質的意義をもつとすれば、『知識学』の時点でこの問題にどの程度深い理解があったかは、フィヒテの哲学の基本にかかわってくるであろう⁶⁾。

この点を検討するさいに忘れてはならないことは、第一に、知識学の内容を、出版された『全知識学の基礎』の叙述に局限すべきではないことである。この著作はあくまでも、表題どおり知識学全体の「基礎」を示すものであり、自我の基本構造を形式的に明らかにすることを主題としている。当時のフィヒテが構想した知識学の全体と、そのなかでの『知識学』の位置を知るためには、実質的な問題を扱った他のさまざまな論稿の内容をも考慮に入れなければならない。⁷⁾ とくに『学者の使命』における他者の問題についての考察は、この論稿が通俗的なものであるにもかかわらず、上述の理由で知識学全体にとって重要な意味をもっている。

第二に、1794年の『知識学』における自我の原理的考察は完結した閉鎖的なものとみなされるべきではない。フィヒテはその後も幾度も『知識学』を改変したが、1796年の『自然法』までは自我論の考察は『知識学』の射程内にあるとみてよい（その間、『知識学』を補足するものとして1795年の『知識学の特質の概略』がある）。『知識学』における自我論はさまざまな素材へのその適用をつうじて豊富にされ、とらえ返されるのである。フィヒテは1794年の『知識学の概念 *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*』のなかで、学が「一つの体系」である以上、「われわれが出発の起点としたような根本命題はそれ自身同時にまた終局的成果」であり、学における証明は「円環」をなすと述べている (SW.I, S.59)⁸⁾。このことは『知識学』の内部においてだけでなく、『知識学』とその適用とし

ての実質的分科との関係についてもいえるであろう。『自然法』における他我の想定、承認の理論はこのような「円環」によって『知識学』における自我論を基礎づけ返すと考えることができよう。いいかえれば、後者の理論は前者の理論にたいして開かれたものであり、前者へ具体化される可能性を含んでいるといえよう。『学者の使命』における他者論も、まだ未展開ではあるが、『知識学』にたいしてやはりこのような「円環的」関係にあるとみとよいであろう。

Ⅲ 承認論の形成

フィヒテが承認論を詳細に展開するのは『自然法の基礎』（1796年3月刊行、第2部、翌年9月刊行）においてである。このようなモチーフはすでに1793-94年に現われている。この時期は知識学の構想が成立した時期でもあり、知識学（自我-非我の原理）と承認論（自我-他我の原理）との関連を理解するうえでも重要である。フィヒテが知識学の構想を抱くようになったのは1793年2月以降であり、4月に刊行された『知識学の概念について』においてはじめてこれが公表される。この時期に承認論の端緒をきり開いたものとして重要なのは1794年9月の『学者の使命』である。これは、同年5月から知識学についての講義と平行しておこなった講義の内容を出版したものである。しかし、これ以外にもこの時期に他者の問題に言及した論稿がいくつかある。以下では、『自然法』以前の時期におけるフィヒテの承認論の形成過程をたどってみよう。

1 『根本哲学についての私的考察』

他者の問題についてのフィヒテの考察は、1793年10月から翌年2月にかけて執筆されたと想定される草稿『根本哲学についての私的考察 *Eigne Meditationen über Elementarphilosophie*』のなかにすでに現われている。この時期には彼はまだ知識学を構想してはおらず、ラインホルトの「根本哲学」の検討をつうじて自分の哲学を模索していた。この草稿において、

フィヒテは、「いかにしてそれ〔各自の自我〕が外的諸事物の現存を確信し、これによって媒介されて、外部のもろもろの理性的存在者をも認めるに至る *außerer vernünftiger Wesen zugehen* のかを示すことは、根本哲学の目的である」と指適している (GA. II-3, S.28)。このような問題意識は『学者の使命』におけるそれに先行するものである。しかし、この草稿は理論哲学的問題を対象しているため、他者の問題を具体的には考察していない。

2 『実践哲学』

他者の問題の検討がおこなわれるのは、この草稿に接続して執筆された草稿『実践哲学 *Practische Philosophie*』である。そこでは基本的な実践的概念として感情がとりあげられ¹⁾、自我と非我との統一の手がかりとなる感情として「共感的感情 *sympathetische Empfindung*」に注意が向けられる。このような考察はこの草稿に独自のものである。

共感的感情は利己的感情とは異なってたんに自我のなかにあるのではない。共感的感情においては自我は自分を自分の外部の他人のなかにも見出す。共感的感情は、「感情をもつすべてのすべての存在者のなかに感情一般の同一性を求めようとする努力」である (GA. II-3, S.203)。それはもはやたんなる感情のように非我によって制約される受動的なもの (「受容性の運動」) ではない (ibid.). また、それは利己的感情のように、「非我による刻印を全く不要にしようとする」のでもない (S.202)。それはいわば非我にたいする受動と能動との統一なのである。共感をつうじてわれわれは、「われわれの感情と類似のそのつどの感情をわれわれの外部に実現しよう」とする (S.252)。このことは、「われわれの外部の、われわれと同様の感情をもつもろもろの存在者を見出そう」とすることにほかならない (S.258)。このように、共感をつうじて自我は他我のなかで自分の感情を対象とするのであり、他我のなかで自我と対象 (非我) との統一がもたらされるというのである。自我と非我との一致としての他我という視点は『自然法』のそれを先取りするものであって、注目に値する。

ところで、利己的感情と共感的感情との相違は、前者が直接的感情によるものであるのに対して、後者が「構想力」によるものであることにもある (S.204)。構想力をつうじて自我は、自分が他人の感情と同様の感情をもち、他人も自分の感情と同様の感情をもつと想定する。ここには、人間と他の人間とのあいだの感情の相互作用がある。共感の最高のあるいは根源的な形態は愛である (S.203,226)。他人にたいする愛にたいしては他人による愛が対応する。「愛は、これに応答する愛 *Gegenliebe* にたいして作用する」(ibid.)。また、共感は、自他のあいだで相互に感情を「伝達し、打ち明ける *mitteilen*」ことをつうじて形成される (S.225)。

しかし、フィヒテによれば、共感やはり「たんなる感情」であるにとどまる。自我が他人と同様の感情をもつということだけによっては、共感はまだ利己的感情から明確には区別されない (S.258)。そこで、フィヒテは、「努力の努力」というべきものを提出する。それは、「努力を自分の外部に実現しようとする努力である」(S.246)。構想力をつうじた共感も努力である。しかし、それは「まだたんにわれわれの内部にある努力」であり、理論的立場からのものであった。これに対して、努力の努力はより根源的なものであり、実践的なものである (ibid.)。ところで、このような努力が自分を外部に実現するというばあい、この外部のものとは具体的には他者にほかならない。自我は、「同様の努力おこなうことができるもろもろの存在者を発見しようという努力」をおこなう (S.247)。ここにおいてはじめて、自我と非我との統一を自我にたいしてもたらすものは他我であることが明瞭になるとされる。

しかし、この草稿の時点では、フィヒテは自我の原理をまだ明確にしていない。また、考察を本来の実践哲学、道徳哲学にまでは進めておらず (S.247)、自我と他我との関係についての具体的説明も与えていない。

3 『学者の使命』

- (1) フィヒテは1794年にイエナ大学で教職を得て、同年5月から知識学の講義を開始し(『知識学』はこの講義の聴講者のための手控として同年9

月出版, 第3部は翌年夏出版), これと平行して学者の使命についての講義をおこない, その内容を『学者の使命についての数講 *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*』(『学者の使命』)として同年9月に出版した。この講義は, 哲学を必ずしも専門としない聴講者を対象した通俗的なものではあるが, 『知識学』における自我の原理を踏まえたものである。また, それは, 『知識学』が論及していない具体的諸問題を扱っている点で, 当時のフィヒテの思想全体を理解するうえで独自の価値をもっている。とくに第2講「社会における人間の使命について」のなかでは, 自我の原理から他我の存在を導出しようという試みが示されている。

(2) フィヒテは, 「いかなる権能によって人間は物的世界 *Körperwelt* の或る特定の部分を自分の身体 *Körper* とよぶのか, すなわち, いかにして彼は自分のこの身体を彼の自我に所属するとみなすに至るのか (というのは, 彼の身体はなんといっても彼の自我に真向から対立するから)」という問いと, 「いかにして人間は彼と同様のもろもろの理性的存在者を彼の外部に想定し *annehmen*, 承認する *anerkennen* に至るのか (というのは, 彼の外部のこのような存在者は彼の自己意識のなかには直接には全く与えられていないから)」という問いを提出し, これらは, 「これまでほとんど論及されていない問い」に属すると主張する (SW. VI, S.302)。そして, これらの2つの問いに解答がおこなわれなければ, 「基本的な自然法」は確立されえないであろう述べる。すでにみたように『根本哲学について』においては, 自我が外的諸事物の現存を確信することと, 外部のもろもろの理性的存在者を想定することとが相互の連関したものとみなされているが, 『学者の使命』においても, これら二つの問いは相互に連関したものとして立てられている²⁾。

他我の存在は経験によっては説明されえない。経験は, 他我についての表象が存在すること (このことは利己主義者といえども否定はしない) を示すにすぎず, この表象を生じさせる原因を明らかにすることはできない。それが教えることができるのはせいぜい, 「理性的原因に類似の結果」が与えられていることにすぎず, この原因がじっさいに理性的存在者とし

ての他我に属するか否かについては説明することはできない (S.303)。他我の存在が説明されるのは「実践的原理」, すなわち自我の原理から出発することによってにはかならないとされる (S.304)。

(3) それでは、このことはいかに可能であろうか。フィヒテはつぎのように主張する。自我の根本的衝動は、「自分が自分の概念(純粹自我)と完全に一致する」ことをめざすが (S.297,299,304), 自我はこの一致を「自分の内部において実現しようとするだけではなく、それが自分の外部においても実現されているのをみようとする」(S.304)。そこで、自我は自分の概念の「表現 Ausdruck」, あるいはその「対象 Gegenbild」であるような非我を求める。ところで、このような非我とは他我にはかならない。「自分と同様のもろもろの理性的存在者が自分の外部に与えられていることは、その欲求の一つである。」「自我は非我の觀察のさいにこのような存在者の概念をその根底におく」(S.303)。このようにして、自我の自己一致を対象において実現することの必然性から出発して、他我の存在が説明されるのである³⁾。

(4) フィヒテは自我の原理からの他我の想定をつぎのようにも説明している。理性的存在者は「概念にしたがった作用 Wirksamkeit nach Begriffen」, 「目的にしたがった活動 Tätigkeit nach Zwecken」をおこなう。合目的性という性格をもつものは或る理性的な原因者 Urheber をもちうる。より明確にいえば、合目的性の性格は、「多様なものを統一へと一致させること」にある (S.304)。合目的的統一は自然にもあるが、それは、必然的法則にしたがった自然物相互の作用にもとづくにすぎない。これに対して、人間の世界においては合目的的統一は「自由による作用 Wirkung durch Freiheit」にもとづく (S.305)。「われわれの自由な行為によって……, われわれにたいして現象のなかに与えられた実体の作用の仕方がつぎのように、つまり、行為が以前従っていた法則[必然的な自然法則]から説明されうるのではなく、以前の法則とは反対の法則からのみ説明されうるというように変化するとすれば、われわれがこのような変化した規定を説明できるのは、実体の作用の原因がわれわれと同様に理性的で自由であろうと

いう前提によってにほかならない」(ibid.)。このようにして、自我は他我との「概念にしたがった相互作用 Wechselwirkung nach Begriffen」,「合目的的共同 (相互性) zweckmäßige Gemeinschaft」に入るとされる(ibid.)。

フィヒテはこのように、合目的的活動から出発して人間世界の合目的的統一へ移行し、さらに自由な相互作用へ進み、この相互作用において自我の活動を規定する理性的原因としての他我へと到達しようとする。だが、このような論理の展開は説得的であるとは必ずしもいえない。まず、合目的的活動がなにを意味するかは明確でない。それをおこなうと想定されているのは自我であるのか、それとも他我であるのか。また、「合目的的なものは理性的原因者をもつ」ということの意味もいま一つ明瞭ではない。それは合目的的活動にかんするものなのか、それとも世界の「合目的的統一」にかんするものなのか。さらに、合目的的統一が自我と他我とのあいだの相互作用といかに関連するのかについても説明が乏しい。おそらくフィヒテが主張したいのはつぎのことであろうと思われる。人間は自我の概念の実現をめざして自分の目的を追求する(合目的的活動)が、この活動は他人の同様の活動によって制約される。そこで、彼が自我の概念を実現できるのは、この活動を規定する原因としての他人が同様に理性的であり、彼と他人の目的追求の活動が相互に調和的に統一する(合目的的共同)ときであると考えられなければならない⁴⁾。

フィヒテによれば、「概念にしたがった相互作用」,「合目的的共同」という思想はカントから継承したものである。それはとくに、『道徳形而上学の基礎づけ』における「目的の国」を踏まえたものであろう。すでに言及したように、フィヒテは以前からカントの目的の国を共同体の理想とみなしたきた(1793年「カント宛の手紙」)⁵⁾。ただし、カントにおいては、目的の国が人格のあいだの相互作用(人格のあいだで一方の活動が他方にたいする原因であるとともに、他方の活動による結果でもあるという関係)にもとづくという理解は明確ではない⁶⁾。フィヒテの見解には彼固有のものがあるといってよい。すでにみたように(I-3), 1795年には(「ラインホ

ルト宛手紙」において)、彼は目的の国の思想を継承しつつも、人格との共同に入る他の人格の概念の説明、演繹がカントには欠けていることを意識するに至る。

(5) なお、『学者の使命』には自我の他我との相互作用にかんして注目すべき考察が示されている。それは自我のあいだの相互的完成、「共同的完成」にかんする考察である。このようなモチーフはその後のフィヒテにおいても保持されるものである。個人が自我として自分を完成することは人間の究極目的である。自我の自己完成は、自我の「自己一致」を自我の経験的、自然的世界との関係の面で「積極的、実質的に」とらえたものである(S.314)。自我としての完成は個々人の努力のみによっては達成されえないのであって、社会のなかでの他人との相互作用をつうじてはじめて可能となる。「共同的完成、すなわちわれわれにたいする他人の働きかけを自由に利用することによって自分自身を完成すること、また、自由な存在者としての他人への働きかけ返すことによって他人を完成することは社会におけるわれわれの使命である」(S.310)。

人間のあいだの相互的完成は相互の授受の活動である(S.309)。そこには、他人に働きかけて他人に便宜を与えることと、他人からの働きかけから便宜を獲得することとの統一(S.311)がある。あるいは、そこでは、「われわれがとくにまさって形成されているという面にかんしてだれかを形成しようという伝達衝動」と、「だれかがまさっている形成されているが、われわれがまさって形成されてはいないという面にかんして彼によって形成されるという受容の衝動」とが結合している(S.315)。自然条件のもとでは、各人の能力の発達あいだには不平等があるが、社会をつうじてこれは除去されるようになる(S.314)。たしかに、現実には社会においても個人のあいだの授受は、能力の異なった発達段階にある者のあいだでおこなわれるばあいがある(S.307)。だが、能力の発展のこのような差異は各人を相互に競争させ、その能力を発達させるバネともなる。発展をより低い発達段階にある者はより高い発展段階にある者から能力を伝達されることによって、前者は後者と同一の発展段階に到達することができるのであ

り、社会においては全体として個人のあいだの能力の発達を一様な段階へと高め上げるのである (S.314)。このようにして、「自然が個人に与えた一面的な形成は全人類の所有物となり、全人類は逆にその完成を個人に与える」(S.315)。「各人が直接的に自然からは獲得することができなかった全面的な完全な形成を間接的に社会の手から受け取るようになる」(S.316)。自我のこのような相互的完成がおこなわれるのは具体的には文化をつうじてである。文化においては、「人間に分かち与えられる最も高貴なものを授受するという熱烈な競争、自由を共通のバネとする無数の歯車の絡み合い」(S.314)があり、これをつうじて人類は無限に完成に近づいていくとされる⁷⁾。

4 『哲学における精神と字句との相違』

フィヒテは、1794 年におこなわれた「学者の使命」についての講義の一環をなす『哲学における精神と字句との相違について *Über den Unterschied des Geistes und des Buchstabens in der Philosophie*』の講義草稿のなかで、『学者の使命』の内容を踏まえながら、これとはやや異なった立場から、「自分と同様の気持をもつ存在者 *gleichgestimmte Wesen* を自分の外部に想定しようとする人間の抑えがたい衝動」についてつぎのように説明している。自我は他我と直接には相互作用をおこなうことはできず、これがおこなわれるのは物的世界をつうじてのみである。「もろもろの精神は直接的には相互に作用することはできない」。「精神は他の精神的存在者とのあいだの伝達 *Mitteilung* の手段としてもつのは物的世界のみである」(GA. III-3, S.319)。ここでは、興味深いことに、『学者の使命』で言及された自我による感性的世界の想定と他我の想定とが相互に緊密に関連していることが示される。

精神は物的世界においてその理念(自我の概念)を表示し *darstellen*, 表現する *ausdrücken* が、これは、精神によって加工された物的世界、つまり仕事という形態をとる。仕事において表示された理念は他の精神にたいして存在する。「精神はこの表示をつうじて、他の精神が、自分に内在

する精神的理念を自分の活動によって自分自身のなかから展開することに誘因を与えようとする」(S.319 f.)。精神はこのことによってはじめて他の精神との相互作用に入るのである。ここでは、自我と他我との相互作用が感性的世界に即して把握されている。自我が他我との相互作用にじっさいに入るのは活動の産物としての物的なものをつうじてであるという見解は、『自然法』にも引き継がれるものである。

フィヒテはこのことの一例として「言葉」を挙げている。言葉は物的なものであって、それ自体では「空虚な殻」にすぎない。だが、それは精神の活動の産物であり、精神はそのなかに「理念を吹き込む」、つまり「或る意味を込める」。他の精神はこの言葉を聞き、精神がそこに込めた意味を理解するのであるが、このことをつうじて他の精神は自分の理念を自分のなかで展開することができるようになるのである。「諸君は、私が私にとって込める意味と同様の意味を諸君にとって込める。」「言葉が誘因となって諸君が自分のなかで展開する理念が、私が仕事のさいに私のなかで展開した理念と類似すればするほど、われわれの気持はいっそう調和的となる」(S.320)。『学者の使命』においては、他我は、自我にその概念の実現を可能とする作用の原因ととらえられたが、ここでは、自我がその自我の概念を実現するのを誘発するものと理解されている。

5 『言語能力と言語の起源』

フィヒテは1795年春に刊行された雑誌論文『言語能力と言語の起源について *Von der Sprachfähigkeit und den Ursprung der Sprache*』においても、自我の他我にたいする関係を検討している。そこには、以前の論稿と比較して独自の内容が示されている。

フィヒテは、「人間は人間自身にたいして根源的にどのようにかかわるのか」という問いを提出し、「人間は相互に協調すること、人間は相互に支えあうこと、人間は相互の社会的結合に入る」ことを確認する。ところで、人間が他の人間とこのように結合することの根拠はその「根源的存在」自身のなかに求められなければならない(SW.VIII, S.305)。このような根源的

存在とは自我である。フィヒテはここでも自我の原理から他我を導出しようと試みる。自我の最高原理は、「自分自身との一致」にあるが、自我はこのこれを自分の外部で実現しなければならない。そのために、自我は自分の目的にしたがって非我を変様させ、これを理性にかなった（理性適合的な）vernunftmäßig ものとしようとする。だが、自我は、「求められた理性適合性 Vernunftmäßigkeit が自我の協力なしにすでに表現されているような或る対象」、つまり「自分に一致するような」非我に出くわす anstoßen ののである。このような非我とは他我にほかならない。「彼 [人間] は、自分と同様の気持をもつ或る存在者 ein mit ihm gleichgestimmtes Wesen, つまり一人の他の人間に出会って antreffen, 喜びを味わうであろう」(S.306)。

それでは、なぜ自我は他我において自分自身との一致を実現できるのか。フィヒテはこの点の考察を深めていく。他我は、自我の合目的的活動（「諸目的にしたがった行為 Handeln nach Zwecken」）に応じて自分の目的をも変化させる。このような他我が理性適合性をもつのであり、このような他我においてこそ自我は自分の理性適合性を自分の外部に実現することができるのである。「合目的的であり、自由に行為すると私がみなすのは、私が私の目的を向けるのに応じて自分の目的をも変化させるような存在者のみである」(S.307)。「例えば、私が或る存在者にたいして暴力を使えば、彼もこれを使い、私が彼に好意を示せば、彼もこれに応答する erwiedern。このようにして、われわれが彼にたいしてもつ目的にしたがった [彼の] 目的の変化がつねにある。いいかえれば、それは私とこの存在者とのあいだの相互作用である」(ibid.)。ここでは自我と他我とのあいだの相互作用は彼らの合目的的活動のあいだの相互作用として理解されている。このように、自我の活動に[・]応答[・]してこれに働きかけるような他我の合目的的活動によって自我の自由と理性が確証されるという見解は、『自然法』においても継承されるものである。

引用について

フィヒテの論稿の引用は基本的に、J. G. Fichtes sämtliche Werke. Hrsg. v. I. H. Fichte [SW.と略記し、巻数をローマ数字で示す] と J. G. Fichte—Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften [部と巻の番号をローマ数字と算用数字で示す] にもとづく。

『全知識学の基礎』、『学者の使命』、『自然法の基礎』、『道徳論の体系』はそれぞれ以下のように略記する。

Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794) [WL.], SW. I.

Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten [BdG.], SW. VI.

Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre [NR.] SW. III.

Das System der Sittenlehre nach Prinzipien der Wissenschaftslehre (1798) [SL.], SW. IV.

引用文中の傍点部分は原文の強調箇所、圏点部分は筆者が付したものである。

[] 内は筆者の補訳である。

註

I

- 1) この点に着目した先駆的研究としては、Wilhelm Metzger: *Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus*, 1917, S. 12 ff., Heiz Heimsoeth: *Fichte*, 1923, S. 141, Wilhelm Weischedel: *Der Aufbruch der Freiheit zur Gemeinschaft*, 1939, S. 122 f, S. 195 などがある。ヴァイシェーデルは、フィヒテの相互人格論はシェラーやハイデガーの相互人格論に先行するものであること、後者二人のそれは「存在論的」であって、フィヒテによる演繹がもつ先験的意義を考慮していないことを指適する (ibid. S. 4)。戦後フィヒテの相互人格論の研究に方向を与えたのは、Reinhard Lauth: *Le problème de l'interpersonalité chez J. G. Fichte*, *Archives de philosophie*, vol. 25, 1962 である。この問題の研究史については、Hansjürgen Verweyen: *Recht und Sittlichkeit in J. G. Fichtes Gesellschaftslehre*, 1975 が詳しい。
- 2) 『知識学への第一序論 *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*』も参照。SW. I. S. 426 ff. .
- 3) ドイツ語源辞典によると、„erkennen“ は元来「承認」の意味をもち、それは 14 世紀以来法典において、「なにかを妥当なものと認め gelten lassen, 拘束力あるものとして扱うこと bindend betrachten」を意味した。のちに、「承認」をたんなる「認識」から明確に区別するために „Anerkenntnis“ が造語された。この語が動詞 „anerkennen“ として独立に用いられることはゲーテ以前は稀であり、しかも、それは庶民のあいでは長いあいだ普及しなかった (Trübners

Deutsches Wörterbuch, 1939)。フランス語の《reconnaitre》は古くから「再認」のほかに「承認」の意味をもっていた。それは、「なにかを真と認める」、「真価を認める」という意味から、「自分のものと認める」、(子供の認知等),「正当性や権利を認める」という法的な意味に転化した (Cf. Französisches Etymologisches Wörterbuch, Hrsg. v. Walter von Warthung, 1962, Grand Larousse de la langue française, vol. 6, 1977)。

4) ヘーゲルの承認論については、以下の拙論を参照。

- ① 「共同体的自由と相互承認」金子武蔵編『ヘーゲル』以文社, 1980 年
- ② „Entwicklung der Anerkennungslehre bei Hegel“『帯広畜産大学研究報告』第Ⅱ部, 第7巻, 第2号, 1987年。
- ③ 「ヘーゲルの相互承認論の形成と構造」(1), (2), 札幌大学経済学会『経済と経営』第19巻, 第2, 3号, 1988年。

ヘーゲルの承認論とフィヒテの承認論との比較については、予定されている拙論「承認論の転換——ヘーゲルの承認論にたいするフィヒテの承認論の影響——」日本哲学会『哲学』第39号, 1989年, 参照。Vgl. Ludwig Siep: *Anerkennungsprinzip der praktischen Philosophie*, 1979, S. 26 ff., Andreas Wildt: *Autonomie und Anerkennung*, 1982, S. 337 ff. .

5) フィヒテは1793年4月の「カント宛の手紙」のなかで、『全啓示批判の試み』(1792年)において彼が、カントの『純粹理性批判』に示された共同体の実現をめざそうとしたことを打ち明けている (GA. III-1, S. 389)。この共同体とは、「各人の実践が他人の自由と共存しうよう法律にしたがった、人間の最大限の自由の体制」(*Kritik der reinen Vernunft*, B. 373) のことであるが、これは倫理学では「目的の国」に相当する。

6) この点については以下の拙論参照。

- ① 「目的自体」と人格的相互承認——個人相互の道徳的諸関係についてのカントの理解」日本倫理学会『倫理学年報』第32集, 1983年, 以文社,
- ② 「カントにおける道徳共同体と自由の思想」, 上, 下『帯広畜産大学研究報告』第Ⅱ部, 第6巻, 第2号, 1983年, 第3号, 1984年。

7) 『学者の使命』においても、「自我の自分自身との絶対的な一致」が定言命令であるとされる。そのさい、「汝の意志の格率が普遍的法則として妥当しうように行為せよ」というカントの主張は、「汝の意志の格率が汝にとつての永遠の法則と考えられようように行為せよ」といいかえられる (BdG. S. 297)。

8) 或る特定の格率が普遍妥当性をもつようというカントの主張についてフィヒテはつぎのように批判する。「しかし、もろもろの格率が普遍妥当性をもつと考えられるという条件のもとで私がこれらの格率を私のものとのなすべきなのはなぜか。」「これについてカントは少しも答えていない。」(GA. III-2. S. 385)。また、彼は『新しい方法による知識学』においても、「どこから私は、定言命法が私に

としての格率であることを知るのか」を問い、これに答えるためには、「どこから一体私は、[私の外部の] 理性的存在者の現存について知るのか」を解明しなければならないと指適している (GA.IV-2, S.142)。

II

- 1) ラウトはつぎの点に注意を促している。「相互人格性の構想は知識学一般の立場の構想と同じくらい古い。この問題は、未展開ではあるが、すでに1794年の『学者の使命』のなかで扱われている」(Lauth: *ibid.*, p. 330)。
- 2) これは、「自我は端的に根源的に自分自身を定立する」という第一原則(第1章 WL.S.98)に関係する。
- 3) これは、「自我にたいして端的に非我が反定立される」という第二原則(第2章 WL.S.105)、さらに、「自我は、非我によって限定されたものとして自分を定立する」という理論的自我の定理(WL.S.247)に関係する。
- 4) 非我の自我への一致はけっきょく自我の自己一致にもとづく。『学者の使命』においても、自我の自分自身への一致と、事物の自我への一致とが相関的であるとみなされている。註I-7) 参照。
- 5) ラウトによれば、「相互人格性はたんに道徳的立場において、自我の定立から出発して要求されるだけではなく、[自我定立にとって] 先験的に構成的な仕方条件づけられてもいる。自我は相互人格的な自我としてのみ自分を定立する」(*ibid.*, p. 336)。
- 6) 近年『知識学』と、『自然法』における他者論との関係をめぐって活発な議論がおこなわれている。バウマンズはこれらをめぐる諸説をつぎのよう3つに整理している。第一の見解は、他者との共同の次元は『知識学』のなかで「すでに開示されており、『自然法』は、提示された傾向をさらに展開するにすぎない」というものである。第二の見解は、『知識学』は「共同についての一般的思想を導出したにすぎず」、それについての「固有の諸原理」は、のちにこの思想の適用として示されるべきものであるとみなす。第三の見解によれば、『知識学』は共同の諸原理を「説明することができたにもかかわらず、このことを省略した(怠った)のであり」、『自然法』は、「このように省略されたことを補完する」にすぎず、それは『知識学』の成果の「適用」なのではない、とされる。バウマンズは以上の三つに見解のいずれをも批判する。彼自身の意見はつぎのようなものである。『[知識学の] 基礎』は相互主観性の演繹を無くてもよいものとはしない。ただし、それは、1794-95年のフィヒテがこの問題領域においてまだ十分な成果をえるにいたっていなかったからではなく、彼が方法上の抽象によって社会哲学的な問題設定を脇においたからである。」Peter Baumanns: *Fichtes ursprüngliches System*, 1972, S. 167, S. 185. しかし、残念ながら、バウマンズは彼自身の意見をこれ以上具体的にしていない。
- 7) ラウトはつぎのようについて。『全知識学の基礎』は「全知識学と同一視され」て

はならない。また、自然法論や道徳論等の実質的分科の諸成果は「知識学全体にとって、『基礎』で説明される[自我の]形式的な根本的關係と同様に重要である。[ただし、] 1794-95年にはこれらの実質的分科はまだ完全には知られていなかった」(ibid., p. 328)。

- 8) 学的体系における証明のこのような円環性についてのフィヒテの見解はヘーゲルのそれに先行する。ただし、ヘーゲルからみれば、フィヒテにおける円環的証明はまだ十分に弁証法的ではないとみなされよう。

III

- 1) 『知識学』においても、感情は実践的部門の基本概念となっている。
- 2) 『学者の使命』においては、これら二つの問いの相互連関についての直接の説明はない。1796年に出版されたデンマーク訳に付したフィヒテの「補遺」においては、これらの問いに『自然法』のなかで解答が与えられたと述べられている(GA. I-3, S. 74)。
- 3) 前註の「補遺」において、「現実の人間は、彼と同様の人間との連関を離れては存在することはできない」ことが『自然法』のなかで「先験的原理」から「演繹」されたと付記されている(ibid. S. 73)。ラウトはつぎのように主張する。「すでに1794年に示されたフィヒテの見解によれば、自我の定立が充足されるのは、道徳的に実現された相互人格的な共同においてにほかならない」(ibid., p. 333.)
- 4) 『自然法』においては、合目的的活動と理性的原因との関係についての別の見解にもとづいて自我から他我が演繹される。なお、ラウトも『学者の使命』における他者の問題の考察の限界を指適している。「当該の展開は相互人格性の主題を徹底的に論じつくしているとはみなされえない」(ibid., 334)。
- 5) 註 I の 4) 参照。
- 6) 相互作用についていえば、カントは、「あらゆる実体は空間において同時的なものとして知覚されうるかぎり汎通的な相互作用をなす」という原則を経験の類推の第三規則として掲げている(*Kritik der reinen Vernunft*, B 256 ff.)。ここでの相互作用は力学的相互作用(引力と斥力など)を念頭においたものであるが、カントはこれをさらに一般化して、世界全体の統一は実体間の相互作用にもとづく類推されうると主張する(B 265)。しかし、カントは、道徳共同体=目的の国が人格の相互作用にもとづくとは明言してはいない。なお、後期の『道徳形而上学』の徳論においては、人格の相互尊重が愛(接近)と尊敬(距離を保つこと)という作用(引力)と反作用(斥力の統一)としてとらえられている(*Metaphysik der Sitten*, Akademie-Ausgabe. VI, S. 449)。また、『視霊者の夢』においては、道徳共同体を人格の相互作用によるものとみなす構想が示されており(II, S. 332 ff.)、これはその後のカントにおいても継承されていると考えることも可能である。

「合目的的共同性」についてみると、カントは『道徳形而上学の基礎づけ』においては「目的の国」を道徳的世界の「合目的的统一」に直接関係させてはいない。

彼が述べているのは、人格のあいだで他方を目的自体として尊重すべきであるという共同の法則によって人格相互の結合としての目的の国が成立するということにすぎない (*Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, IV, S.433)。

『判断力批判』においては、道徳的目的論の立場から世界が「合目的的統一」についてつぎのようにいわれる。世界がこのような統一ををもつとすれば、世界は、目的関係において自ら自分自身にたいする最高法則でありうるような——つまり道徳法則を自己立法するような人格を究極目的としなければならない。人格はまた、自ら目的を立てて自分と他の諸事物に価値を理解しうるような存在でもある。このような人格、あるいは人格のあいだの結合(「目的の国」)を頂点として世界の「合目的的統一」が想定される。(*Kritik der Urteilskraft* § 87, V, S.448 f. Vgl., § 86, S.443)。しかし、世界の合目的的統一についてのカントのこのような主張は、フィヒテがいう「合目的的共同」と直ちに等しいとはいえない。

以上の諸点については、註Iの6)で示した拙論参照。

- 7) この点でフィヒテとカントとのあいだには見解の相違がある。第一に、カントにあっては、道徳的完成は基本的には個人自身のことからであって、他人の完成は個人の道徳的活動の目的ではない (Kant: *Metaphysik der Sitten*, S.385 f.)。これに対してフィヒテにあっては、自他が相互の働きかけによって自他を完成することがめざされる。第二に、カントにおいても、素質の発達はたんに個人的なものではなく、類をつうじておこなわれるが、この文化的営みはまだ道徳にかかわるものではなく、実用的な領域に属する (Kant: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, VIII, S.18, S.26, *Anthropologie*, VII, S.329)。これに対して、フィヒテにおいては、素質の発達は、純粹自我の経験的世界への実現にかかわるものではあるが、それ自身が道徳的意義をもっている。なお、フィヒテは文化の発達の理解のさいにカントほどは対立性 Antagonismus (競争, 対立, 敵対) の意義を強調していない。

(1988年10月11日受理)